

SCUOLA DI SPECIALIZZAZIONE PER L'INSEGNAMENTO SECONDARIO
SEDE FIRENZE
II° anno

**Area disciplinare:
FILOSOFIA**

RELAZIONE:

Heidegger dalla domanda sull'essere
alla problematicità del con-essere

Prof: Carmelo D'Amato

Candidata:
Dott.ssa Rosaria Parri

Anno accademico 2008-2009

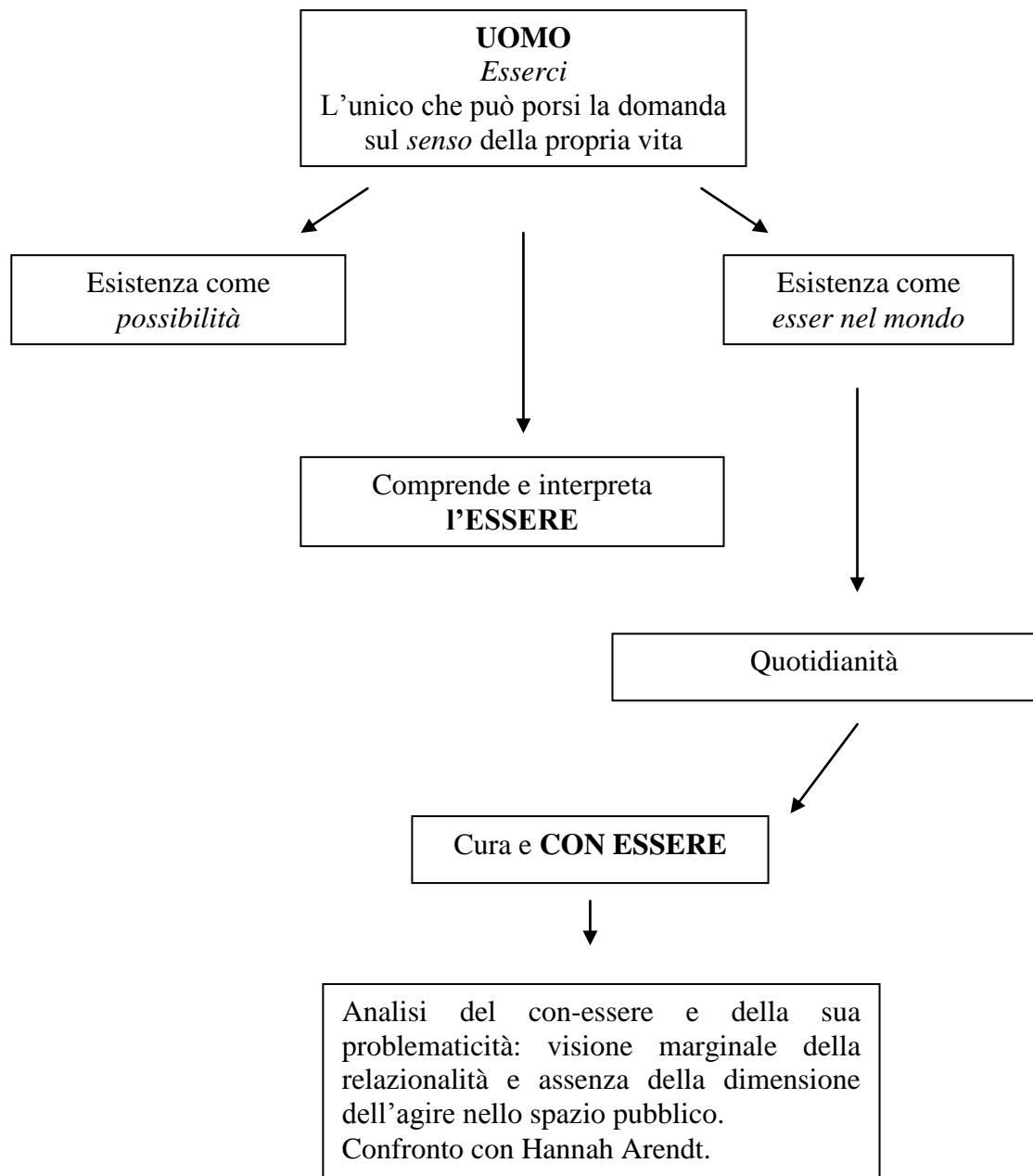
Indice:

Premessa

- 1. L'allontanamento dalla storia del pensiero occidentale**
- 2. Metafisica connaturata all'Esserci**
- 3. L'inautenticità del con-essere**
- 4. L'uomo e gli altri: Martin Heidegger e Hannah Arendt**

Bibliografia

Scheda di lavoro



Premessa:

Nel 1927, in occasione della progettata e fallita stesura in collaborazione della voce «fenomenologia» per l'Enciclopedia britannica, si ebbe la rottura fra Husserl e Heidegger che determinò una vera e propria secessione esistenzialistica nella scuola fenomenologica. Questo passaggio segnò un momento fondamentale: il ritorno all'esistenza dell'uomo non come luogo occasionale del problema del senso dell'essere in generale, ma come condizione costitutiva della sua possibilità. L'indagine di Heidegger se da un parte muove dalla necessità di una ripetizione esplicita del problema dell'essere, dall'altra amplifica una ricerca sul concetto dell'uomo come "essere-nel-mondo" e "essere-con-altri".

A partire dallo scritto del 1929 *Che cos'è la Metafisica?* la ricerca intorno al senso dell'ente, circa il suo "che cos'è?" e il suo essere, non scaturisce nella dimensione teoretica ma sopraggiunge per un turbamento e un coinvolgimento profondi dell'esserci. Così anche nel saggio sull'*Essenza del fondamento* Heidegger parte dall'analisi che tutto ciò che esiste ha un fondamento e la conoscenza dell'ente è quella che lo conosce nel suo fondamento. "Solo la sveltezza dell'ente rende possibile l'evidenza dell'ente" (1987, pg.87).

Nel cercare il senso dell'essere, quindi, Heidegger trova il *Dasein*, l'uomo nella realtà mondana. L'Esserci è dunque essenziale e preliminare per l'ontologia, giacchè solo interrogando l'Esserci si può cercare che cos'è l'essere e trovarne il senso.

Il modo d'essere dell'Esserci è l'esistenza: un'esistenza condivisa, originariamente singolare e plurale, dove gli uomini nel mondo si rivolgono al «là» di un utilizzabile ambientalmente considerato. Dal momento che l' "essere-nel-mondo" è un carattere dell'esserci, il mondo è, grosso modo, un elemento dell'essere-nel-mondo", per cui l'intero sistema della "cura" pragmatica è, per così dire, la condizione trascendentale del mondo.

Nel mondo collettivo, però, l'uomo heideggeriano incontra la tensione tra l' "autenticità" e l' "in autenticità". Perde la possibilità di dare senso alla sua esistenza. Attratto dalle futilità mondane rinuncia alla ricerca del suo proprio essere autentico. Il distogliere lo sguardo da se stessi, porta, quindi, alla rovina e alla decadenza. Ciò può essere combattuto solo con la riconquista della propria "significatività" attraverso un processo del tutto interno al *Selbstwelt* – a se stessi – che esclude gli altri.

Questo, il limite spolticizzante della prospettiva heideggeriana, che mostra a chiare lettere come della polis socratica, della dimensione collettiva, che si lasciava intravedere nell'Esserci, nell'Essere-con-altri, non rimanga nulla.

Allora l'Esserci di Heidegger non pone il mondo per agirci; in realtà si fa solo carico di se stesso e il suo rendersi responsabile prende il posto di una vera costituzione positiva (*gesetzte Satzung*, la "costituzione" della società da parte dei soggetti). " Ma allora il mondo non sarà assorbito nell'Esserci e fatto figurare come qualcosa di puramente soggettivo?"(1987, pg. 114).

Un percorso in cui l'esigenza metafisica, alla fine, prevale su quella esistenzialistica, vanificando la problematicità che il concetto di con-essere introduceva; si spolticizza radicalmente la categoria dell'agire, disancorandola dallo spazio pubblico, e risemantizzandola sul registro dell'analitica esistenziale, come ricerca del proprio sé autentico.

CAP. 1

La domanda di Heidegger

La concezione della filosofia che pone attenzione all'uomo in rapporto al mondo era destinata a restare minoritaria nella storia della cultura occidentale. Solo Socrate aveva cercato, senza successo, di porre in relazione l'uomo con il mondo comune, tentando di tenere insieme, in un equilibrio difficile, l'istanza d'imparare a vivere con se stessi e quella di essere cittadini della polis. Ma la stessa tradizione del socratismo, pur così diversificata in tante varianti, segna una sorta di slittamento dal mondo all'uomo.

Forse nessuno quanto Heidegger si è confrontato e ha dialogato con la tradizione filosofica della metafisica occidentale europea. Egli non pone la questione del cambiamento dell'oggetto ma torna invece su come lo sguardo filosofico debba essere rinnovato per poter aprire una nuova dimensione del pensiero della verità.

Con Heidegger, quindi, qualcosa cambia. La sua "svolta", quale passaggio necessario lungo il cammino della domanda sul senso dell'essere e dunque quale momento interno dell'"ontologia fondamentale", fa la sua comparsa per indicare un rivolgimento del pensiero.

Questo passaggio non avviene però con la liberazione dalla tradizione metafisica, da cui il pensiero proviene, ma al contrario considerando la metafisica come lo sfondo, il fondamento impensato e invisibile a partire dal quale muove l'intera tradizione del pensiero europeo e occidentale. Il mancato confronto, per Heidegger, porterebbe a rimanere impigliati tra le maglie proprio di quella tradizione da cui intende uscire. Ecco perché uno dei più significativi scritti "minori" di Heidegger, sul quale egli è tornato nel corso del suo itinerario speculativo, si apre con la domanda: che cos'è la metafisica?

"In questo modo, a quanto pare, entriamo direttamente all'interno della metafisica e solo così le offriamo la giusta possibilità di presentarsi da sé" (Heidegger, 1987a, pg. 59)

Questa domanda diventa centrale non tanto perché congiunge la tradizione con il nuovo inizio di Heidegger, quanto per il fatto che rivela come questa stessa tradizione ha perso la sua ovvietà per mostrarsi invece nella sua problematicità.

"La domanda 'Che cos'è la metafisica?' pone una questione che va oltre la metafisica. Essa corrisponde ad un pensiero che è già entrato nell'oltrepassamento della metafisica" (Heidegger, 2001, pg. 71).

Dal punto di vista metafisico la posizione heideggeriana non può che esser vista come un rifiuto, come una posizione caratterizzata dalla negatività nei confronti della metafisica stessa, in realtà ciò che Heidegger tenta di fare è una autentica appropriazione dell'essenza stessa della metafisica. Ed è tra questi due poli, quello del superamento e quello dell'appropriazione, che si gioca la questione dell'interpretazione heideggeriana dell'essenza dell'Occidente in quanto storia della metafisica.

L'intento del filosofo di Marburgo è quello di rifondare la metafisica su un nuovo linguaggio. Un linguaggio carico di intensità le cui categorie sembrano appartenere ad un'impostazione antropologica più che metafisica: il richiamo al concetto di uomo, di sé, di apertura, progettualità, possibilità, angoscia. Qui si dischiude ciò che è all'origine dello stesso atteggiamento teoretico: l'ambito, in altre parole, della vita concreta, considerata nel suo darsi e nelle modalità del rapporto che la contraddistinguono.

All'interno di questo contesto si sviluppa la sua riflessione sul pensiero il quale, a partire dall'orizzonte in cui termina il suo trascendimento dell'ente verso l'essere, capovolge la propria prospettiva e ritorna verso l'ente, rideterminandolo nella sua totalità in base al senso dell'essere.

Un capovolgimento di prospettiva necessario per insistere su quella domanda di *senso*, di ricerca del senso della vita, che accompagna Heidegger fin dalla stesura di *Essere e Tempo* (1927). Il termine "svolta" affiora nelle lezioni del semestre estivo del 1928 per descrivere il nuovo scenario che si apre a partire dalla terza sezione, *Tempo ed essere*, dell'opera. Heidegger comincia a sviluppare i momenti della trasformazione del comprendere dal trattato *Dell'essenza del fondamento* (1928) composto contemporaneamente alla prolusione (conferenza del 1929) su *Che cos'è la Metafisica?* e *L'essenza della verità*.

Con questa svolta Heidegger ci conduce in una nuova dimensione, segnata dal domandare filosofico, che si interroga sull'abbandono dell'essere. Siamo, infatti, nell'epoca dell'oblio dell'essere.

La domanda che cosa significa propriamente essere? ovvero che cosa è l'essere? è un interrogativo antico, formulato dalla filosofia greca, che tuttavia è rimasto senza una vera risposta; non solo: sembra che si sia ormai perso il senso di quell'interrogativo. Nel nostro tempo, dominato dalla specializzazione scientifica e dalla vittoriosa efficienza della tecnica, non si sente neppure il bisogno di porre questa domanda. Eppure senza questa domanda non si riesce neanche ad afferrare adeguatamente la *vita effettiva* dell'uomo, ossia l'esistenza di quell'ente che è l'unico ad avere la possibilità di comprendere l'essere. si apre così lo spazio per l'ermeneutica dell'*effettività*, ovvero per l'interpretazione della vita storico-concreta, la vita vissuta, che Heidegger indica con il termine *Dasein*, l'esserci che è proprio dell'uomo.

“Da qui ricaviamo l'indicazione che il domandare metafisico deve essere posto in modo tale e a partire dalla situazione essenziale dell'esserci che domanda. Noi domandiamo qui e ora per noi” (Heidegger, 1987a, pg. 60).

Questa disponibilità del domandare, porta alla “maturità dell'esistenza”, quella che è disposta a resistere per anni nell'insicurezza, come maturazione della vera libertà.

“La domanda sull'essere dell'ente è detta *Leitfrage* ‘domanda guida’: in essa ha insistito tutto il pensiero occidentale fino a Hegel e Nietzsche. Essa è anche la domanda dalla quale prende inizio ogni domandare filosofico, in quanto rivolto a ciò che è primo e che, come tale, si impone e si dà in ‘consegna’ al pensiero. Ma questa domanda mette in questione fino in fondo la propria consegna solo se si trasforma nella *Grundfrage*, nella ‘domanda fondamentale’ che interroga l'essere nel suo ritrarsi.” (Volpi, 2008, pg. 172).

Con questo domandare nuovo, si torna, dunque, alla meta-fisica che nel suo originario imporsi porta a farsi carico di una questione non più metafisica. E questo sta a significare che il problema centrale di Heidegger, il problema del senso dell'essere, si ripropone in modo evidente proprio in base all'incapacità della filosofia europea del suo tempo di pensare l'essere come destino e quindi la storicità e la vita nella sua effettività.

La difficoltà della metafisica tradizionale si trovava nel pensare l'essere come presenza, intesa come obiettività, come ciò che ‘sussiste’. Non a caso l'essere supremo della metafisica, Dio, è anche eterno, cioè presenza totale e indefettibile. Si ha quindi, in questa dimensione, una svalutazione della vita nella sua multiforme concretezza, il tempo presente, condannato a priori come decadenza.

“[...] fin dagli inizi della storia del pensiero occidentale, la filosofia si pone il problema dell'*essere dell'ente*, cioè di che cosa sia ciò che costituisce l'ente come tale; ma ponendosi questo problema, il pensiero tende immediatamente a risolverlo in modo errato, cioè a pensare l'essere solo come il carattere comune di tutti gli enti, come una specie di concetto generalissimo e astrattissimo, ricavabile dall'osservazione di ciò che tutti gli enti hanno in comune. Ma gli enti vengono pensati come semplici-presenze; anche l'essere dunque, viene pensato, in tutta la storia della filosofia occidentale, come semplice-presenza” (Vattimo, 1997, pg. 61).

Ma è proprio su questo che Heidegger prende le distanze dalla tradizione. Secondo il filosofo di Marburgo

“[...] all'inizio della storia occidentale e prima della decisione metafisica l'essere domina nella pienezza e nell'unità delle sue determinazioni. Ma con il mutamento essenziale che il mito platonico della caverna testimonia, esso si ritrae, e nella radura che tale ritrarsi apre si instaura il primato dell'ente. La storia della metafisica è per Heidegger la storia della dimenticanza dell'essere in favore dell'ente, e in questo senso essa è nichilismo” (Volpi, 2008, pg. 47).

Per conoscere l'essenza della metafisica, quindi, occorre partire dai problemi che la metafisica stessa pone. Chi ci costringe, allora, a riesaminare l'essere se non l'essere storico dello spirito? Com'è possibile dunque ignorare ciò che permette il cammino nella comprensione dell'essere?

“Ogni domanda metafisica può poi essere posta solo in modo che colui che la pone – in quanto tale – è coinvolto nella domanda, cioè è posto in questione” (1987a, pg. 59).

Quindi la comprensione dell'essere deve passare da un nuovo percorso che non ammette di ignorare la dimensione di chi necessita di quella comprensione.

“Così intesa la questione fondamentale che riguarda l’Essere e il suo schiudersi completo si può ben passare sotto silenzio; si può falsificare e anche dimenticare. Ma non si può accantonare definitivamente. E’ vero che non sussiste di per sé e al di fuori del tempo, ma essa è soltanto in quanto storica” (Corbin, 2001a, pg. 125).

Il compito di Heidegger, quindi, è quello di rispondere alla domanda sul senso e sul significato dell’essere negli atti intenzionali, contrapponendo l’*Esserci* all’essere-semplicemente-presente.

La fuoriuscita di Heidegger dalla tradizione non costituisce il primo tentativo assoluto in tal senso. Già la filosofia dello spirito post-hegeliana aveva pensato la vita dello spirito e la storia non più guidate dalla Provvidenza, sebbene si ammettesse che non potessero essere concepite come appartenenti al regno della natura. Anche Husserl dopo il suo attacco allo psicologismo, cioè al naturalismo in psicologia e logica, cominciò a descrivere le cosiddette “strutture intenzionali”, le quali lontane dalla metafisica dello spirito e dalla psicologia, miravano ad un nuovo terreno, quello fenomenologico. Quindi Husserl fu il primo a suscitare fascino sui filosofi contemporanei proprio per il fatto che aveva aperto un territorio collocato al di là sia rispetto alla metafisica sia alla ricerca empirica: la vita, cioè quel flusso esistenziale che egli descriveva nelle sue analisi relative agli atti che intendono o hanno i loro oggetti. Ma Husserl non pensa affatto alla “propensione” o “intenzione”; gli atti da lui richiamati rivelano una relazione puramente strutturale e non pragmatica tra l’atto stesso e il suo oggetto. Si rimane, quindi, in un contesto trascendentale dove l’interesse rimane concentrato su strutture teoretiche, esattamente come accadeva nel neokantismo.

Heidegger prende le mosse proprio dal confine del territorio husserliano per muoversi in direzione dell’esistenzialismo. Di fatto concepisce la struttura dell’intenzionalità nell’intera *praxis*, nel farsi delle cose, nell’avere a che fare con esse, nell’usarle, significarle o percepirle. Attraverso questo percorso Heidegger si trova a descrivere il modo in cui *uno è nel mondo* e lo fa non esclusivamente negli atti di coscienza ma in tutti quegli atti della vita quotidiana, più lontani dal pubblico filosofico. In breve si trovò in quel territorio cui diede il nome di *Dasein*, esserci. Un esserci, non più classificabile come coscienza, ma caratterizzato da una intenzionalità, da un essere-fuori-di sé-in-vista-di-qualcosa.

CAP. 2

Metafisica connaturata all’Esserci

La comprensione dell’essere entro la quale si costituisce il concetto di essere chiama in gioco un accadere dell’essere unico. A partire dallo scritto *L’essenza del fondamento* Heidegger approfondisce il senso del rapporto che lega essere e uomo; una svolta che trova un efficace compimento nella *Lettera sull’umanismo* (1947).

Questa svolta apre la “storia” dell’essere in uno spazio che supera il suo tratto trascendentale per riferirsi al velarsi e ritrarsi dell’essere stesso.

Ne consegue che la fenomenologia si configura come una *ontologia fondamentale*: si indaga il problema del senso dell’essere in quanto tale a partire dall’Esserci.

Questo sostantivo peculiare, l’*Esserci*, designa un *modus existendi*, cioè qualcosa che è. Heidegger lo ha introdotto per ragioni positive o meglio per non ricorrere a termini non verificati ontologicamente come l’ego, l’individuo o coscienza. L’Esserci, di cui si occupa l’analitica, non è quindi il soggetto della gnoseologia moderna, inteso come altro dall’oggetto, dal mondo esterno.

“L’uomo non è mai anzitutto, al di qua del mondo, come «soggetto», sia questo inteso come un «io» o come un «noi». Inoltre egli non è mai solo un soggetto che si riferisce contemporaneamente sempre a oggetti, cosicché la sua essenza starebbe nella relazione soggetto-oggetto. Piuttosto nella sua essenza l’uomo è innanzitutto e-sistenza nell’apertura dell’essere” (Heidegger, 1987b, pg. 302).

La costituzione positiva dell’*Esserci* è una costituzione esistenziale la quale si esprime nel in-essere nel mondo mantenendo una apertura ontica. Apertura nel senso che si apre a se stesso, non a qualcos’altro, ma a quel *ci* che l’esserci ha sempre da-essere, come possibilità di rapporto al proprio essere (e cioè al mondo). In questo senso l’*esserci* è la sua stessa apertura.

“La svelatezza dell’essere è però sempre la verità dell’essere *dell’ente*, sia questo reale o no. Viceversa nella sveltezza dell’ente c’è già sempre anche quella del suo essere. La verità ontica e la verità ontologica concernono in modo rispettivamente diverso *l’ente nel suo essere e l’essere dell’ente*. Esse si appartengono l’un l’altra in modo essenziale in base al loro riferimento alla *differenza di essere ed ente* (differenza ontologica)” (Heidegger, 1987, pg. 90).

A partire dallo studio di Leibniz, sul principio di ragion sufficiente, Heidegger ritiene che la validità di tale principio, per cui tutto ciò che esiste ha una causa o fondamento, debba essere fatta risalire all’Esserci.

“Il *principium rationis* sussiste perché se non sussistesse, ci sarebbero degli enti che dovrebbero essere senza fondamento” (Heidegger, 1987, pg. 85).

L’Esserci è sempre in un rapporto originario e costitutivo con il mondo, è da sempre presso le cose e con gli altri. Essere presso, essere familiare con, in intimità con il mondo, sono i modi in cui l’Esserci si prende cura del mondo.

L’Esserci, che si presenta come cura, in quanto si trova in un mondo è costitutivamente qualcuno che, in quanto si progetta, apre il mondo facendo esser presente l’ente. Si determina in questo modo un insieme, quello degli enti, legato ad una sua struttura fondativa. Il vero fondamento, dunque, per Heidegger è l’Esserci stesso in quanto, prima e più fondamentalmente che l’ente, comprende l’essere, apre cioè un orizzonte dentro a cui diventano visibili gli enti, ma l’orizzonte trascende e precede gli enti.

“Il mondo significa quindi l’ente nella sua totalità e precisamente nel senso del ‘come’ decisivo in conformità al quale l’Esserci umano si pone e si dispone in rapporto all’ente” (Heidegger, 1987, pg. 101).

Emerge qui un aspetto interessante: per Heidegger il mondo è un attributo ontologico dell’Esserci. Infatti egli non prende le mosse dal riconoscimento del mondo; il suo punto di partenza è *l’essere-nel-mondo*. È chiaro, quindi, che il mondo non assume più il ruolo di un prodotto della vita ma quello di “correlato”, in qualche modo neutrale, della vita stessa. Un mondo, dunque, che non sembra pensabile senza un rapporto, essenziale, con l’Esserci dell’uomo.

Nell’*Introduzione a: Che cos’è Metafisica?* definisce chiaramente la supposizione che è alla base di tutto, cioè che l’essere umano è essenziale per se stesso.

“L’ente che è nella modalità dell’esistenza è l’uomo. Solo l’uomo esiste. La roccia è, ma non esiste. L’albero è, ma non esiste. Il cavallo è ma non esiste [...] La proposizione ‘l’uomo esiste’ significa che l’uomo è quell’ente il cui essere è caratterizzato, nell’essere e a partire dall’essere, dallo stare-dentro aperto nella sveltezza dell’essere. L’essenza esistenziale dell’uomo è il fondamento grazie al quale l’uomo può rappresentarsi l’ente come tale e avere coscienza di quanto è rappresentato.” (Heidegger, 1987, pg. 326).

Dunque la chiave per comprendere il *Sein* è una particolare modalità del *Sein*, il *Sein* dell’uomo nel mondo.

“[...] il comprendere è qui contemporaneamente pensato a partire dalla sveltezza dell’essere. Esso è il progetto estatico, cioè che è gettato e sta-dentro nell’ambito dell’aperto. L’ambito che nel progettare si dispone come aperto affinché qualcosa (qui l’essere) si mostri come qualcosa (qui l’essere in quanto se stesso nella sua sveltezza).” (Heidegger, 1987, pg. 329).

L’uomo è, dunque, un progetto che è *gettato* in qualche luogo. “[...] L’accadere di questo progetto che va oltre l’ente, in cui si matura l’essere dell’Esserci, è l’essere-nel-mondo. Dire che l’Esserci trascende, significa dire che nell’essenza del suo essere *forma un mondo*” (Heidegger, 1987, pg. 114).

Ma uomo non è una sostanza che si colloca nel mondo come gli altri enti. Mentre per qualsiasi ente che non sia l’Esserci l’essenza precede formalmente la sua esistenza, la pre-determina ad essere in un certo modo, per l’Esserci umano l’essenza non è predeterminata. Essa invece consiste nella sua “possibilità” di essere.

“Lo stare nella radura (*Lichtung*) dell’essere, lo chiamo e-sistenza dell’uomo. Solo all’uomo appartiene un tal modo d’essere. L’esistenza così intesa non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l’essenza dell’uomo conserva la provenienza della sua determinazione” (Heidegger, 1987b, pg. 277).

Quindi l'uomo è colui che è in virtù dell'esercizio della propria libertà, della propria scelta di una determinata idea di esistenza – del proprio scegliere un progetto o non sceglierlo. Nell'idea di esistenza, dunque, non c'è semplice conoscenza (come suggerisce l'opinione) ma qualcosa di molto più alto: il progetto o la decisione.

Nessuna vita umana è possibile senza un progetto, senza un'idea di esistenza e senza dedicarsi ad essa. Un punto importante, questo, perché per Heidegger l'idea di esistenza prende il posto dell'opinione rispettabile intorno alla vita buona.

Il fondamento di ogni ente, e specialmente dell'uomo, è *Sein*; questo fondamento dei fondamenti è contemporaneamente dell'uomo e dunque non è eterno o perenne. Ecco allora che non si può parlare di nulla precedente all'uomo nel tempo, perché il tempo è ed emerge solo con l'uomo.

L'Esserci nello spazio-tempo in cui si trova può scegliere e pervenire a se stesso in base al progetto del suo più-proprio poter essere. La gamma delle sue scelte fondamentali però è limitata alla sua situazione, che egli non ha scelto. L'Esserci, infatti, non ha deciso l'esser gettato, ed è proprio la consapevolezza o l'accettazione di questo, e quindi della sua finitezza, il salto attraverso il quale è esperito il *Sein*.

“L'uomo è piuttosto «gettato» dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così esistendo, custodisca la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è” (Heidegger, 1987b, pg. 283).

Quindi l'apertura originaria al mondo, la quale rende possibile ogni scelta pratica, non dipenda da una scelta dell'uomo, ma precede l'uomo stesso e lo costituisce, significa - come spiega Vattimo - che “l'Esserci può entrare in rapporto con gli enti in quanto è già sempre gettato in una apertura storica, cioè in quanto dispone già sempre di un insieme storicamente dato di criteri, di norme e di pregiudizi, in base ai quali l'ente gli si fa accessibile”(1997, pg 73).

E' proprio in questa apertura, formata dalla radura dell'essere, che si apre lo spazio-tempo in cui si colloca l'Esserci dell'uomo. Una radura quella dell'essere che non è sempre identica, ma muta a seconda dell'accadere e del succedersi delle epoche della storia.

“La storia non accade anzitutto come accadere e l'accadere non è un trascorrere. L'accadere della storia dispiega la sua essenza come destino della verità dell'essere a partire da questo. L'essere viene al destino in quanto esso, l'essere, si dà. Pensato in termini di destino, ciò significa: esso si dà e nello stesso tempo si nega” (Heidegger, 1987b, pg. 288).

CAP. 3

L'inautenticità del con-essere

Nel progetto di un mondo l'Esserci è caratterizzato dallo slancio in avanti di qualcosa di possibile. L'uomo è l'uomo in virtù di un tale progetto che forma orizzonti, di un progetto non fondato, di un progetto gettato.

La sua analitica esistenziale, quindi, non ha nulla in comune con le scienze che studiano l'uomo da un punto di vista ontico: il suo è uno studio filosofico che prescinde dai dati empirici e ricerca la dimensione ontologica dei caratteri fondamentali dell'esistenza umana. Questi vengono individuati nella *singularità della persona*, irriducibile a una soggettività universale o trascendentale, che vive in situazioni particolari e che compie atti e scelte in cui ne va del proprio essere e nel suo *aver da esser*, cioè il poter essere questo o quello, e cioè possibilità.

L'identità è dunque espressione di una progettualità che presuppone un'altra importante categoria: quella della possibilità. L'uomo in quanto ha l'esistenza, ex-siste, si autoprogetta, ed è esposto alla possibilità di realizzarsi (nell'autenticità) o di perdersi (nell'inautenticità).

L'individuo vive nell'instabilità, nel suo essere sempre nell'in-vista-di, nel ricercare. Ha la possibilità di progettarsi e decidere della sua stessa vita in rapporto a tutto ciò che sta intorno a lui. Si definisce come consapevole e responsabile delle proprie scelte.

L'esistenza si presenta come un essere-nel-mondo in relazione con le cose e con gli uomini; gli atteggiamenti che l'uomo può assumere e le azioni che può fare hanno la struttura di relazioni con

le cose e con gli uomini; se però da un lato la soggettività dell'uomo non può esprimersi se non attraverso tali relazioni, dall'altro la trama delle relazioni e delle limitazioni che forma il mondo sottopone a sé la soggettività e la condiziona.

La comprensione e l'interpretazione dei significati del mondo, del resto, non sono un atto di astratta teoresi conoscitiva ma avvengono sempre in una determinata situazione affettiva, in cui l'essere umano viene di volta in volta a trovarsi: può essere una situazione di gioia o di dolore, di interesse o di noia, di speranza o di angoscia.

“[...] per quanto frantumata possa apparire la vita quotidiana, nondimeno essa mantiene pur sempre l'ente, anche se nell'ombra, in un'unità del 'tutto'. Anche quando, e proprio quando non siamo particolarmente occupati dalle cose e da noi stessi, incombe su di noi questo 'tutto', per esempio, nella noia autentica.” (Heidegger, 1987a, pg. 66).

In tutti i casi questa *tonalità affettiva* è un modo originario dell'uomo di sentirsi nel mondo. Heidegger comunque osserva che la situazione affettiva non dipende dall'uomo ma dipende dal mondo in cui l'uomo si trova a vivere, nel quale si sente gettato. La condizione umana, infatti, definita dall'esser gettati nel mondo, porta ad una comprensione del mondo stesso priva di riflessione critica e appiattita sul modo comune di considerare le cose. E così l'uomo si perde.

“Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia [...] Nel tendere a salvarsi da questo qualcosa di determinato, egli diventa insicuro nei confronti di ogni altra cosa, cioè, nell'insieme 'perde la testa'” (Heidegger, 1987a, pg. 67).

Prendendosi cura degli enti intramondani, l'Esserci esiste secondo tutta una gamma variegata di atteggiamenti e di comportamenti che portano l'Esserci stesso ad un completo livellamento di sé come neutro in quella medietà collettiva che risponde al nome di inautenticità.

Lo stare nella mondità, quindi, per Heidegger comporta questo rischio di impersonalità, di un modo di vivere che l'uomo conduce in maniera anonima nella quotidianità, senza mettere in discussione il proprio essere.

“Esiliato dalla verità dell'essere, ovunque l'uomo gira attorno a se stesso come *animal rationale*” (Heidegger, 1987b, pg. 294).

Il mondo, allora, si trasforma nel 'Si', il *Man*, dove l'uomo si trova ad essere trascinato da altri anonimi che non sono condannati a fare, giudicare, sopportare autonomamente le cose. E per Heidegger il riconoscimento che ciascuno di noi non è soltanto se stesso non costituisce in alcun modo motivo di sollievo. Gli altri, la *doxa*, il pregiudizio, le usanze, non sono altro che impedimenti per essere veramente se stessi.

L'ermeneutica dell'*effettività*, ossia della vita concreta, è quindi caratterizzata da una anonima e indifferente medietà. L'Esserci è il suo esser *deietto* nel mondo e quest'ultimo, in quanto caduta *insieme*, rappresenta l'apertura estatica che destina *gli* Esserci nel mare dell'anonimità. In questa condizione l'Esserci non è più un io, una persona, un individuo o simili. Si formula un Esserci non personalistico, una mancanza che segna l'anonimo *si*. All'uomo, secondo il percorso heideggeriano, viene l'angoscia. L'angoscia di non essere se stesso perché è gettato; l'angoscia non tanto verso *il* nulla, quanto verso lo svuotarsi del mondo, la sua nullificazione, il diventare non più familiare del mondo che ci è familiare.

Nella ricerca di un nuovo linguaggio, diverso all'apertura del *ci*, che era già un'apertura essenzialmente linguistica, Heidegger finisce con l'offrire, non più una scienza come sapere fenomenologico, ma l'esperienza della coscienza in chiave trascendentale. Il *Dasein* non può ridursi al *Mensch*, né come io, né come tu, né come noi, né come singolo, quindi, né come comunità mondana. E questo non solo in *Tempo ed Essere* ma fin da *Sein und Zeit*, dove abbiamo visto che Heidegger sembra limitarsi a trattare il fenomeno del con-essere, e quindi del mondo nella sua complessità, solo a livello dell'inautentico.

Ma allora la prospettiva di Heidegger, nonostante contenga l'idea che non si possa più parlare di un 'soggetto' senza mondo e considerare un io isolato, senza gli altri, non apre affatto ad una visione positiva della praxis collettiva.

L'Esserci vuole liberarsi dal *si*, dal mondo degli altri, dal mondo della sfera pubblica, ma per andare dove? E' veramente un atto di liberazione il suo? E dove sfocia? In se stesso, è la risposta di Heidegger, nell'individuo singolo, nella chiusura della propria esistenza.

“[...] il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura. Al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento” (Heidegger, 1987b, pg. 294).

Questa ricerca del senso della vita, allora, porta l'uomo heideggeriano a ripiegarsi solo su se stesso, a rinunciare all'agire politico, e quindi al mondo nel quale si sviluppa la sua azione.

Il recupero della dimensione autentica può avvenire solo attraverso l'esser-per-la morte, ossia la propria finitezza, la propria *nullità*. Il richiamo della coscienza lo scuote, mettendolo di fronte al carattere illusorio delle tante possibilità fittizie e superficiali dell'inautentico, cioè mettendolo di fronte alla propria finitezza; in tal modo lo induce alla scelta di scegliere se stesso.

Un'ontologizzazione, quindi, che apre ad un orizzonte solipsistico e che deforma la configurazione pratico-politica.

L'esperienza dell'essere-per-la-morte, l'anticipazione attraverso la quale l'uomo si riconquista come essere autentico non può avvenire, però, se non nell'apertura del *ci*, dove è posto ogni umano rapportarsi e ogni suo atteggiamento. L'uomo, infatti, non può essere in grado di sperimentare l'essere-per-la-morte se non in un gioco di specchi che vede prioritario il confronto con i suoi simili. Il non-più-presente dell'altro viene a noi in modo da farci conoscere l'*assenza*. La morte, quindi, quella dell'altro, permette di conoscere la nostra possibilità di morte. L'anticipatorietà, allora, che ha un senso legato alla finitezza del pensiero, non sembra scindersi dall'esperienza dell'*aperto*. Non è possibile ridurre l'individuo al se-stesso autentico senza passare dal legame con i suoi simili. Lo stesso Heidegger alla fine ha dato ai suoi se-stessi isolati, anche se con una riconciliazione meccanica, una base comune.

Ma il bisogno dell'essere non si trasforma mai in necessità del vivere politico, inteso come ricerca del progetto collettivo, e la “gesta” dell'essere è soltanto l'esposizione dell'essere stesso alla propria necessità.

Nonostante la critica fatta alle categorie tradizionali della filosofia, Heidegger non arrivò mai al punto di emanciparsi dall'eterno primato della soggettività. In altre parole il maestro rimane ancorato all'uomo soggettivo concepito come strumento per scoprire l'essere.

Non sembra fuori luogo vedere nell'uomo heideggeriano, dove essenza ed esistenza si identificano, un *summum ens*, l'espressione nel mondo di Dio, del “Signore dell'essere”.

L'uomo che si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria si caratterizza come un passaggio rischioso. Il rischio sempre più visibile è, infatti, quello di uno scivolamento in nuovi contesti metafisici.

Questa contrapposizione heideggeriana tra il Sé autentico e la sfera pubblica, costitutivamente inautentica, non conserva l'antica sfiducia platonica nei confronti della Polis?

Nella storia della critica sono diverse le interpretazioni che vengono date rispetto a queste tematiche heideggeriane. Non sarebbe possibile e forse nemmeno interessante fare l'elenco delle diverse posizioni che si sono susseguite. Heidegger è stato un maestro per molti e la sua influenza sul Novecento è di grande portata. Rispetto alla problematica del con-essere heideggeriano possono essere ricordate le posizioni di Gabriel Marcel (1889-1973) che non accetta di definire il filosofo come un esistenzialista e ne sottolinea la concretezza della vita individuale e l'impegno del singolo nella dimensione collettiva, così come in Italia, quella di Antonio Banfi che, nonostante la resistenza ad accogliere il pensiero di Heidegger soprattutto per ragioni politiche, ne apprezza la dimensione fattuale dell'esistenza umana. Significativa è anche la posizione di Paul Ricoeur (1913-2005) che evidenzia proprio l'aspetto pratico-produttivo dell'esserci, individuando un nucleo etico nell'analitica heideggeriana.

Sul tema del *con-essere*, e su un suo eventuale significato politico, ho trovato soprattutto interessante il confronto con il pensiero di Hannah Arendt (1906-1975), sua allieva, alla quale rimase legato per tutta la vita.

Seguendo le orme di Jaspers, Hannah Arendt, infatti, si oppone al nichilismo heideggeriano, annuncio di una nuova trascendenza e rilancia l'idea della rinascita perenne in una condizione di presenza che forse non può sopprimere la fatalità del tempo, ma vi sa introdurre, attraverso l'agire politico, un elemento di variazione e di libertà.

CAP. 4

L'uomo e gli altri: Martin Heidegger e Hannah Arendt

Hannah Arendt elabora una riflessione critica incentrata sul valore dello spazio pubblico e dell'agire di concerto. L'*infra* arendtiano, infatti, è il richiamo a quel legame fra gli uomini che spinge verso una relazionalità politico-progettuale che diventa condizione di un'esistenza completa. Il mondo, per Arendt, in cui si riconosce l'influsso di *Essere e tempo*, non è dell'uomo ma *degli* uomini e solo nella loro capacità di agire insieme si esprime davvero la loro dignità.

Il concetto arendtiano di *world*, che si tiene distante tanto da una considerazione scientifica quanto da una soluzione idealistica, si caratterizza come l'orizzonte di possibilità di ogni esperienza e quindi di affermazione dell'identità dell'uomo rispetto agli altri. Un'assonanza decisa con le accezioni di *Welt* e *Weltlichkeit* della filosofia heideggeriana. Se per Hannah Arendt "gli uomini abitano insieme il mondo fatto dall'uomo" (1998, p. 69), anche Heidegger affermava che gli esseri umani "non semplicemente vivono sulla terra, ma abitano nel mondo" (1976, pg. 96).

Nell'opera di Arendt, *Vita activa*, quindi, troviamo la prospettiva di una delimitazione spaziale, *inbetween*, dove si manifesta la pluralità. Sono, infatti, le cose mondane a mettere in relazione gli uomini e, al contempo, a separarli gli uni dagli altri. In *Essere e Tempo* Heidegger afferma che il mondo più prossimo all'Esserci quotidiano è il *mondo-ambiente*, un rimando quindi a quella spazialità arendtiana dove gli enti s'incontrano nel prendersi cura.

Lo spazio pubblico quindi, che possiamo definire anche spazio di apparenze, sembra essere il luogo in cui si dispiega l'agire umano. Non esiste, allora, azione solitaria e l'agire si coniuga sempre al plurale. Si richiama in questo modo l'*interazione*, nucleo centrale del pensiero arendtiano, quell'*inter-esse* che permette di costruire una politica profondamente pluralista caratterizzata, fin dall'inizio, da una diversità prima e ultima che è, per gli uomini, sempre ricchezza e mai limite.

Anche lo spazio mondano di Heidegger si forma sulla base dell'apertura dell'Esserci agli altri. Il suo co-Esserci si intreccia fortemente con la co-originarietà arendtiana, con l'idea che gli uomini co-esistono fin dalla nascita.

"Esistere significa sempre: comportarsi in rapporto all'ente (all'ente difforme dall'Esserci, a se stesso e ai propri simili) sentendosi situato in mezzo a esso, in modo tale che in questo comportarsi che si sente situato ne vada sempre del poter essere dell'Esserci stesso" (Heidegger, 1987, p.125).

L'interesse di Heidegger di dare del mondo una definizione più "umanamente" complessa sembra ritrovarsi nel bisogno di rimarcare la diversità fra l'Esserci e quella maniera di essere nello spazio che lui chiama *esser-dentro*. L'uomo abita il mondo, ci sta dentro insieme agli altri, e questo *cum* (con-essere) non è qualcosa che si aggiunga dall'esterno all'essere dell'esistenza. E' precisamente ciò che lo fa essere quello che è. Perciò viene del tutto meno ogni possibilità di un *ego* o di un *ipse* che non sia già da sempre un *noi*.

In una prima lettura heideggeriana emerge l'idea di un'esistenza condivisa, originariamente singolare e plurale, uomini che nel mondo non si chiudono in se stessi, ma, prescindendo da sé, si volgono verso il 'là' di un utilizzabile ambientalmente considerato. Anche se tale ancoraggio del *Dasein* al mondo non è l'oggetto né il fine della ricerca di Heidegger, l'orizzonte che si delinea sembra richiamare le caratteristiche della vita umana nel pensiero arendtiano.

"Cose e uomini costituiscono l'ambiente di ogni attività umana che sarebbe priva di significato senza collocazione; tuttavia questo ambiente non esisterebbe senza l'attività umana che lo produce, con la fabbricazione delle cose; che se ne prende cura, con la

coltivazione della terra; che lo organizza mediante l'istituzione di un corpo politico” (Arendt, 1994a,p.18).

Il fatto di vivere in un mondo in cui gli esseri senzienti, uomini e animali, non sono meno oggettivi di una pietra e di un ponte, sono cioè apparenze destinate ed insieme atte ad apparire, a vedere e a essere viste, a toccare e ad essere toccate, determina quello che nel linguaggio arendtiano possiamo chiamare *sensus communis*, senso di realtà, la certezza che ciò che si percepisce possiede un'esistenza indipendente dall'atto del percepire.

Il senso comune dà il senso della realtà perché corrisponde all'esistenza di un contesto comune, relazionale, nell'ambito del quale i cinque sensi esercitano la loro funzione. Da una parte, dunque, un mondo in cui ognuno vede da prospettive molto diverse rispetto a quelle dei suoi simili, prospettive plurali, infinite, dall'altra, ciò che ognuno vede e sente è sempre l'unico mondo reale.

La condivisione da parte di Heidegger e di Arendt dell'idea di una pluralità che s'incontra a partire dal *mondo* segna con chiarezza il rifiuto di un'ontologia cartesiana che prescrive invece il mondo sulla base dell'io come semplice-presenza. Per entrambi, quindi, originaria è l'esistenza del mondo e di esseri che sono *del* mondo prima ancora che *nel* mondo.

E' a partire da questo orizzonte mondano che sembra possibile pensare i fondamenti del mondo umano, collettivo. Infatti l'Esserci di Heidegger, che vive nell'apertura dell'essere-del-mondo attraverso la situazione emotiva e la comprensione, rimanda all'esperienza arendtiana di relazioni e scambi tra il percepire e l'essere percepiti.

Ma fra i due filosofi non mancano le differenze e in una lettura più approfondita possiamo scorgere distanze concettuali decisive.

Se il mondo per Heidegger è una totalità di rapporti e di rimandi è anche ciò da cui l'Esserci può esprimere la possibilità dell'*in vista di*.

“Come totalità il mondo non è un ente ma è ciò a partire da cui l'Esserci *dà da intendere a se stesso* in rapporto a quale ente *può* comportarsi, e in che modo. Che l'Esserci dia da intendere a 'se stesso' a partire dal *suo* mondo significa che in questo pervenire a sé, partendo dal mondo, l'Esserci si matura come un *se stesso*” (Heidegger, 1987, pg. 113).

In questo modo è chiaro che il concetto di mondo non rimanda ad uno spazio comune, un luogo d'incontro e di praxis, ma è solo la condizione affinché le cose siano; è a partire dall'esser-nel-mondo che l'Esserci, attraverso l'oltrepassamento, trova se stesso.

“Colui che *oltrepassa* e quindi si eleva, deve, in quanto tale, *sentirsi situato* nell'ente. Così sentendosi, l'Esserci è al tal punto coinvolto dall'ente da farne parte e da esserne *pervaso nel suo stato d'animo*. Si dice allora *trascendenza un progetto del mondo tale che il progettante è anche già dominato nel suo stato d'animo dall'ente che oltrepassa*” (Heidegger, 1987, pg. 122).

Nella polis, così cara ad Hannah Arendt, Heidegger, infatti, non riuscirà mai a ravvisare il luogo aperto in cui si manifesta a se stessi e agli altri la possibilità di definirsi attraverso l'agire politico. Lungi dall'essere assunta come luogo della libertà politica, la *polis* viene da Heidegger risemantizzata nel concetto di *mondo collettivo* come una delle configurazioni della *vita fattizia* che conserva molto poco della *dynamis* e dell'*energheia* dei greci.

La sfera mundana caratterizzata dalla comunicazione fra soggetti diversamente opinanti, sembra per Heidegger rientrare pienamente nella modalità della *chiacchiera*, cioè in una modalità di esistenza inautentica.

“Ciò che conta è che si discorra. E poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso partecipa non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la diffusione e la ripetizione del discorso” (Heidegger, 1976a, pg. 212-213).

Questo approccio rappresenta il limite spolticizzante della prospettiva di Heidegger. Se l'attenzione di Arendt rimane sempre rivolta all'agire politico, nel quale la libertà arendtiana si presenta svincolata dall'ambito introspettivo e basata sulla comunicazione e il confronto, Heidegger sembra assillato solo dal problema dell'essere. Lui non si occupa mai della libertà politica.

“Il progetto che, gettando oltre l'ente, lascia che il mondo domini è la libertà.” (Heidegger, 1987, pg. 121).

Una libertà, però, quella evocata da Heidegger, che non è posseduta dall'uomo; è essa che dispone di lui, in quanto lo costituisce in un'apertura. L'essenza della libertà è dunque compresa in relazione al destino e al disvelarsi dell'essere.

“La libertà è l'origine del principio di ragione, perché in essa, nell'unità di slancio in avanti e sottrazione, si fonda quel dare fondazione che si configura come verità ontologica”
(Heidegger, 1987, pg.128)

Della libertà politica intesa come *isonomia* non c'è più alcuna traccia, anzi essa sarebbe un vero e proprio impaccio per quella risoluzione richiesta al *Dasein* di impossessarsi della sua essenza destinale. Il fatto è che nella polis storicamente esistita, e, di conseguenza, nella libertà politica che, almeno nell'Atene del quinto secolo, a quest'ultima si accompagnava, Heidegger scorge non una forma di libertà, che anche ai moderni è necessaria, ma solo estraneazione e anomia: essa gli appare come quella sfera pubblica in cui l'unicità del soggetto viene cancellata dalla medietà delle convenzioni e del linguaggio imperanti.

Nel mondo collettivo, infatti, l'uomo heideggeriano incontra la tensione tra l'autenticità e l'inautenticità. Perde la possibilità di dare senso alla sua esistenza. Attratto dalle futilità mondane rinuncia alla ricerca del suo proprio essere autentico.

Ma che cosa significa essere autentici? E' necessariamente l'abbandono dell'appartenenza al proprio *habitat* sociale, culturale e politico per proiettarsi in una dimensione extra-mondana?

Con Heidegger distogliere lo sguardo da se stessi, porta alla rovina e alla decadenza. Ciò può essere combattuto solo con la riconquista della propria significatività attraverso un processo del tutto interno al *Selbstwelt* - a se stessi - che esclude gli altri.

Aver sottratto al mondo degli uomini il logos socratico - lo spazio pubblico politico della Polis democratica - aveva significato concentrarsi su una libertà puramente interiore, che non ha bisogno della comunicazione e del confronto con gli altri. Il ritiro dal mondo comune alla fine non era più un modo per non appiattirsi al conformismo delle opinioni e delle tradizioni, ma il porre una distanza tra l'uomo e l'esterno, quindi un allontanarsi e un dissociarsi dalla pluralità del mondo.

Il mondo, come ci aiuta ad intenderlo Hannah Arendt, come mondo degli uomini è ben lontano da Heidegger; quello arendtiano, dal punto di vista del singolo, non è mondo interiore ma esterno, e nel contesto delle riflessioni sulla politica è definito più precisamente mondo in comune. Solo nel rapporto con gli altri l'uomo può vivere. Egli deve ammettere dentro di sé e tra sé e gli altri la contraddizione, in altre parole non deve vivere nel timore di perdersi, ma preoccuparsi di cosa e come sentono gli altri e tenerne conto nella propria percezione. Quindi il mondo e gli altri sono più importanti del Sé.

In Heidegger, invece, la polis cambia le sue caratteristiche e si trasforma nel *Dasein* storico di un popolo, nella possibilità d'impossessarsi della sua essenza destinale e comunitaria, di hegeliana memoria.

L'adesione del filosofo al nazionalsocialismo, allora, può essere spiegata non tanto in termini biografici ma interrogandosi sul terreno stesso della genesi della filosofia occidentale come discorsività autonoma, risalendo pertanto al conflitto originario tra il filosofo e la polis, tra la libertà interiore rivendicata dal filosofo (insieme con una forma di vita solitaria e lontana dal mondo pubblico) e la libertà democratica dei molti che vivono nella sfera politica.

L'essenza dell'agire, così caro ad Arendt, in Heidegger non è quello che riceve il suo significato da un qualche valore pratico predeterminato e dalla possibile sua applicazione a qualcosa di esterno. C'è, quindi, da parte di Heidegger una tendenza a marginalizzare il ruolo del rapporto intersoggettivo, intendendo il *Mitsein* come un fatto ontico, non come condizione primaria dell'agire umano.

Il pensiero è l'autentico agire. Heidegger riconduce il valore della verità alla nozione di *Dasein* contemplante, che lascia essere l'ente così com'è, che garantisce a quest'ultimo il suo essere manifesto e che si mantiene esso stesso in questa apertura svelante. E infatti nell'opera *Che cos'è la Metafisica?* si ritrova proprio questa posizione secondo la quale

“[...] la scienza si distingue per la caratteristica di lasciare, in un suo modo proprio, esplicitamente e unicamente alla cosa stessa la prima e ultima parola. In tale oggettività del

domandare, del determinare e del fondare si attua una sottomissione all'ente stesso, delimitata in maniera particolare, affinché sia quest'ultimo a manifestarsi”(Heidegger, 1987a, pg. 60)

L'Esserci, allora, non è l'uomo *del* mondo in relazione agli altri uomini ma un determinato modo di essere uomo, “l'essere uomo futuro”, cioè situato nella sua estrema possibilità, quale fondatore e custode della verità dell'essere. Non l'uomo che si trova in rapporto agli altri, nell'agire della dimensione comune, ma l'uomo che sa di non sapere ancora chi è.

Heidegger non riesce a comprendere, quindi, che esiste uno spazio pubblico creato dall'azione comune degli uomini. Per usare espressioni heideggeriane contro Heidegger stesso, potremmo dire che il filosofo è stato incapace di distinguere la vita pubblica autentica dalle sue espressioni degenerate, quindi, la pluralità e la ricchezza dell'interazione dall'anonimità del “Si”.

Bibliografia

Arendt H., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 1998

Arendt H., *Vita activa*, Bompiani, Milano 1998a

Corbin H.:(a cura di) *Prefazione alla traduzione francese di “Che cos'è la Metafisica?”* Gallimard, Paris, 1938, in *Che cos'è la metafisica?*, Adelphi, Milano 2001a

Heidegger M., *L'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987

Heidegger M., *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987a

Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»* in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987b

Heidegger M., *Poscritto a Che cos'è la metafisica? (1943)*, in Adelphi, Milano 2001

Heidegger M., *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976

Heidegger M., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976a

Volpi F., *Guida a Heidegger*, Edizioni Laterza, Roma 2008

Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Editori Laterza, Roma 1997

